

Title	Sémiotique et anthropologie
Authors	Padoan, Tatsuma; Sedda, Franciscu
Publication date	2018
Original Citation	Padoan, T. and Sedda, F. (2018) 'Sémiotique et anthropologie', in Biglari, A. and Roelens, N. (eds)., Sémiotique en interface, Paris: Kimé, pp. 37-68. isbn: 978-2-84174-809-9
Type of publication	Book chapter
Link to publisher's version	http://www.editionskime.fr/publications/la-semiotique-en-interface/
Rights	© Éditions Kimé, Paris, 2018.
Download date	2023-05-05 09:33:59
Item downloaded from	http://hdl.handle.net/10468/7615

**SOUS LA DIRECTION
D'AMIR BIGLARI
AVEC LA COLLABORATION DE
NATHALIE ROELENS**

LA SÉMIOTIQUE EN INTERFACE

Ouvrage publié avec le concours de l'Université du Luxembourg

ÉDITIONS KIMÉ
2, impasse des Peintres
PARIS II^e

© Éditions Kimé, Paris, 2018.

ISBN 978-2-84174-809-9

<http://www.editionskime.fr>

SÉMIOTIQUE ET ANTHROPOLOGIE

Franciscu Sedda, Université de Cagliari (Italie)

Tatsuma Padoan, SOAS, Université de Londres (Angleterre)

Dans cette contribution¹, nous nous proposons d'identifier certaines interfaces significatives entre sémiotique et anthropologie, en tenant compte des plus récents développements de la sémiotique et de ce qui agite le débat contemporain en anthropologie. Nous allons donc évoquer plusieurs « tournants » qui marquent l'anthropologie contemporaine. On observera également que certains de ces « tournants » coïncident avec ceux de la sémiotique, ou bien réactivent des domaines bien établis, ou encore en sollicitent d'autres *in nuce*. Cela arrive car au cours du siècle dernier les deux disciplines se sont croisées et influencées de plusieurs façons, et pourtant elles l'ont fait d'une façon moins claire et définie que l'on pourrait l'imaginer.

Deux exemples montrent bien le paradoxe de ce dialogue à distance, souvent réalisé en langage codé ou par méconnaissance réciproque, qui a finalement cédé la place à la conviction que le domaine de la sémiotique commence là où se termine celui de l'anthropologie (et vice versa) : à la première le *texte*, à la seconde le *contexte*.

Le premier exemple consiste en la relation entre la sémiotique de Greimas, et plus généralement celle de l'École de Paris, et l'anthropologie de Lévi-Strauss. Lévi-Strauss s'inscrit dans les fondements de l'étude structurale de la signification accompagnée par les travaux de Saussure, Hjelmslev, Merleau-Ponty, Barthes, Troubetzkoï, Jakobson (voir Coquet, 1982), alors que Greimas, sa théorie et son École ne seront jamais mentionnés dans le travail colossal de Lévi-Strauss (voir Darrault-Harris, 2013). La raison

de cette omission pourrait être le fait que, après une période de coopération, Lévi-Strauss se trouva tellement en désaccord avec Greimas, qui contrairement à lui insistait sur la nature syntagmatique et non seulement paradigmatique du mythe, qu'il demanda son expulsion du *Laboratoire d'anthropologie sociale* (voir Fabbri, 2012).

Le deuxième exemple concerne la relation entre la sémiotique russe et l'anthropologie américaine. À l'occasion du septième Congrès des slavistes tenu à Varsovie en 1973, est publié le volume *Semiotyka i struktura tekstu* qui contient les célèbres *Thèses pour une analyse sémiotique des cultures (en application aux textes slaves)* signées par Ivanov, Lotman, Pjatigorskij, Toporov et Ouspensky. Prevignano écrit à ce propos qu'« elles constituent une synthèse culturologique qui semble dialoguer de loin avec le IX^e Congrès international *Anthropology and Ethnological Sciences* de Chicago, toujours en 1973 » (1979 : 16). Pourtant, malgré la publication immédiate des *Thèses* en anglais, le rideau de fer semble empêcher un échange d'idées explicite entre les deux mondes.

Il n'est donc pas difficile d'imaginer les dialogues implicites ou manqués qui ont compliqué le rapport entre la sémiotique et l'anthropologie. Retracer cette histoire mériterait une étude à part. Dans ce chapitre, notre intention est de revoir le passé en nous adressant directement à l'avenir, en retraçant dans le présent les signes actuels d'un dialogue qui pourrait devenir plus explicite et structuré à l'avenir.

Nous allons commencer par revisiter une catégorie centrale dans les deux disciplines, à savoir l'opposition *nature / culture* qui a suscité des contributions parmi les plus importantes de l'anthropologie contemporaine. En suivant les idées proposées par le « tournant ontologique », nous allons essayer de comprendre comment celui-ci sollicite une relecture et une utilisation renouvelée du concept sémiotique de *monde naturel*. Nous verrons également que cette reprise, encadrée dans une *pensée relationniste*, et que la sémiotique partage aussi avec l'anthropologie de l'ANT (*Actor Network Theory*), réclame encore une fois la mise en valeur de la notion de *traduction*. Un concept qui, sous des noms et des formes différents, est à la base de divers courants de la pensée sémiotique et que plusieurs anthropologues et ethnographes identifient comme une clé de voûte dans leurs débats disciplinaires. Cela nous donnera l'occasion d'entrer dans le détail de la pratique ethnographique, en particulier celle liée à l'anthropologie du langage,

et d'observer comment elle mobilise (ou pourrait plus fructueusement et explicitement mobiliser) des catégories sémiotiques telles que la *narrativité* et l'*énonciation* afin d'explicitier le sens de l'action et des interactions sociales. Enfin, on verra comment le « tournant éthique » dans l'anthropologie actualise un chemin de recherche à peine mentionné et jamais pleinement développé dans la sémiotique. Dans ce parcours, nous allons faire de brèves références à nos études de cas et aux contributions qui se situent précisément dans l'interface entre sémiotique et anthropologie².

Il est clair que notre étude ne couvre pas entièrement le domaine complexe de tout ce qui émerge aujourd'hui en anthropologie, ou de ce que la sémiotique peut apporter à cette dernière. D'ailleurs les deux champs sont trop multiformes pour être analysés dans leur ensemble³. Le lecteur, donc, voudra bien nous excuser si, pour une question de place, nous sacrifierons des thématiques importantes telles que la relation entre holisme et sémiotique, entre artefacts matériels et constitution du sens, entre pratiques discursives et articulation des identités collectives et politiques, entre l'écriture des cultures et l'élaboration d'une méthodologie et d'un métalangage. De même, notre choix ne cache pas la nécessité d'une reconstruction plus systématique des racines communes et des relations historiques entre les deux disciplines dont aujourd'hui nous n'avons plus que des renvois fragmentaires⁴. En vérité, il reste beaucoup de travail à faire.

1. Relations

1.1. Entre culture et nature

Au cours des dernières décennies, l'anthropologie a remis en question ses concepts fondamentaux, notamment celui de *culture*⁵. Cette réflexion s'est simultanément répercutée sur l'autre concept fondamental qui va de pair avec la culture, c'est-à-dire la *nature*, ouvrant la voie à une réévaluation de la dichotomie *culture / nature*.

En ce qui concerne la sémiotique, la question a des racines profondes : en suivant Lévi-Strauss (1947 et 1958), l'opposition *culture / nature* a été assumée par la sémiotique générative comme élément universel des espaces sémantiques collectifs et donc de la structuration des cultures en tant que réseau de signifiés (Greimas 1956 et 1966 ; Greimas et Courtés, 1979). En

même temps, elle a déplacé à la fois la réflexion formelle et celle plus substantielle sur la définition de l'espace sémiotique, ou de champ culturel, par rapport aux espaces « externes » et aux seuils « inférieurs » qui échapperaient à la sémiose (Ivanov, Lotman *et al.*, 1973 ; Lotman et Uspenskij, 1973 et 1976 ; Lotman, 1999 et 2005 ; Eco, 1975).

Dès lors il est légitime d'approfondir quelques-unes des élaborations anthropologiques récentes et de comprendre comment l'hypothèse d'une réévaluation ou d'un dépassement de l'opposition *culture / nature* viendrait solliciter l'interface avec la sémiotique.

1.1.1. Réévaluation : pluralisations et multiplications

Considérons d'abord la prise de position proposée par Bruno Latour dans *Nous n'avons jamais été modernes* (1991) en faveur d'une réinterprétation de la relation *nature / culture*. Cette opposition, dont la barrière entre nature et culture désigne le rapport de division et étrangeté mutuel entre les deux domaines, serait le produit d'une ontologie spécifique, c'est-à-dire occidentale ou relevant des Modernes. La relativisation de cette opposition vraisemblablement universelle – et apparemment homologue à celle entre *non humain* et *humain* – mènerait à constater l'effet d'un processus de purification qui sépare les deux domaines au niveau méta-descriptif, ce qui permettrait l'entrelacement et une libre hybridation encore plus profonde dans la pratique. Cette ontologie (ou idéologie ?) *dualiste*, sur son chemin triomphal, aurait dissimulé l'existence d'autres ontologies, en particulier celle *moniste* des prémodernes, pour lesquels l'auto-description d'un cosmos hybride produirait, à l'inverse, une limitation de l'expansion pratique de l'hybridation : « En saturant de concepts les mixtes de divin, d'humain et de naturel, [les prémodernes] en limitent l'expansion pratique », de sorte que « l'impossibilité de changer l'ordre social sans modifier l'ordre naturel – et inversement – [...] oblige les prémodernes, depuis toujours, à la plus grande prudence » (Latour, 1991 : 62).

On voit bien que les deux ontologies, moniste et dualiste, se comportent comme les *langages monoplanaires* (des symboles) et les *langages biplanaires* (des signes) postulés par Hjelmslev (1961) : dans le premier cas l'isomorphisme point par point des deux formes les conduit à se fondre et à fonctionner comme si elles étaient seule sémiotique qui, tout en abolissant la distinction entre les deux domaines, « refroidit » la possibilité de

leur libre ré-articulation ; dans le second cas, la difformité dans l'articulation d'une forme (en fonction d'expression) par rapport à l'autre (en fonction de contenu) ouvre à l'expérimentation constante de nouvelles corrélations.

Comme on a pu le percevoir, il n'y a pas un modèle dominant, il s'agit plutôt de deux façons différentes d'*articuler les (séries de) relations*. De ce point de vue, Latour (1999 et 2005) montre qu'en principe nous sommes tous toujours positionnés dans un espace de médiation, d'où – à travers la production des énoncés – nous (re)distribuons les domaines et (ré)organisons les réseaux qui vont former notre propre « collectif ». Les cultures sont donc des mélanges d'*essence* et de *positionnalité*, d'essences factices et de positionnements contingents (voir Sedda, 2012 et 2015b).

Du point de vue sémiotique il en résulte que les collectifs sont (pensables comme) des langages et la façon dont eux-mêmes se combinent, à travers l'articulation des matières du monde, implique une manière différente de vivre et de devenir efficaces.

Au contraire du point de vue strictement latourien, le résultat est que les collectifs sont tous des « natures-cultures » (1991 et 1996). À ce degré de sa pensée, pour Latour il ne s'agit pas de surmonter le renvoi à la nature et à la culture, mais d'en *pluraliser les résultats*, en mettant l'accent sur la condition factice – dirait-on secondaire et en minuscule – de la nature elle-même. Cela est assez remarquable, car si d'un côté il démantèle les prétentions dichotomisantes et universalisantes des Modernes, de l'autre, il élève à nouveau – au double sens du terme – le couple nature / culture au niveau d'universel servant de base à la compréhension des collectifs : en bref, Latour semble affirmer paradoxalement que l'objectif n'est pas que les autres n'aient pas la nature, mais qu'ils n'en aient pas qu'une seule et surtout qu'ils ne la séparent pas si nettement, comme nous le faisons, de ce qu'on appelle la culture.

Une deuxième réévaluation que nous voulons considérer est celle élaborée par Eduardo Viveiros de Castro. En particulier, dans son essai de 1998 sur « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien », l'anthropologue brésilien, à partir d'une étude de cas spécifique, entreprend une série de trajectoires conjointes. Se déplaçant du sens commun incorporé dans l'expression « Culture vs Nature », Viveiros de Castro renverse d'abord les valeurs sémantiques classiques (ou occidentales) qu'on y associe, en montrant comment dans la conception amérindienne la « culture (ou le sujet)

est la forme de l'universel tandis que la nature (ou l'objet) est la forme du particulier » (1998 : 20) ; en second lieu, et par conséquent, il multiplie les natures propres du collectif étudié, théorisant le « multinaturalisme » de la pensée amérindienne.

La première hypothèse de Viveiros de Castro exploite donc la case manquante de la typologie hjelmslevienne déjà sous-jacente dans Latour : celle des *systèmes semi-symboliques*. La catégorie *culture / nature* dans la pensée amérindienne se joindrait en fait, de façon systématique et à l'inverse des Occidentaux, à l'opposition *donné / construit* (« *culture is the given and nature the constructed* », Viveiros, 2004 : 11).

La deuxième hypothèse est fondée sur la possibilité d'« auto-détermination ontologique » des collectifs. Viveiros de Castro défendra explicitement cette position dans les essais qui suivent celui consacré au perspectivisme amérindien. Autrement dit, en accréditant l'analyse anthropologique, il faut *prendre au sérieux* le fait que pour les Amérindiens l'idée réaliste d'un référent naturel unique, assumé et traduit par une multiplicité de signifiés culturels, n'est pas valide. Il s'agirait plutôt du réel structuré à travers un signifié unique et une multiplicité de référents (2004). Dans sa première formulation, « tous les êtres [qui peuplent le cosmos amérindien] voient ("représentent") le monde de la même manière – mais ce qui change, c'est le monde qu'ils voient » (1998 : 38). En d'autres termes, humains et non-humains partageraient la même culture, *une même humanité*, mais pas les mêmes natures en raison des *différentes corporéités* et des *différentes affections* à travers lesquelles ces natures prennent forme.

Or il est clair que dans Viveiros de Castro cela n'affecte pas l'utilisation de la relation Nature / Culture : bien au contraire, cela mène à reconsidérer sa valeur méthodologique.

1.1.2. Dépassements : en aval et en amont

Le traitement de la distinction Nature / Culture fait par Viveiros de Castro en termes semi-symboliques, dynamiques et formels est très suggestif pour ceux qui veulent reprendre dans le champ de la sémiotique un raisonnement ample autour du sens et de la fonction d'une catégorie identifiée comme un universel sémantique de la discipline. Cependant, la troisième position que nous allons examiner, celle de Philippe Descola, problématise de manière frappante cette perspective. Ayant développé le travail de Wag-

ner (1975), de Strathern (1980) et à plusieurs reprises celui de Latour (1991), l'anthropologue français soutient de façon nette (et différente de Viveiros de Castro) que

[...] l'opposition entre la nature et la culture ne possède pas l'universalité qu'on lui prête, non seulement parce qu'elle est dépourvue de sens pour tous autres que les Modernes, mais aussi du fait qu'elle apparaît tardivement au cours du développement de la pensée occidentale elle-même. (2005 : 14)

Cependant, l'objectif n'est pas l'universalité du dualisme mais plutôt celui de ses contenus (2001 et 2005). Concrètement il y aurait des *dualismes plus universels* que d'autres, plus capables de rendre compte des différentes réalités produites par des collectifs et mieux aptes à agir comme échafaudage pour une « grammaire générale des cosmologies ». En particulier, selon Descola (2005), le meilleur dualisme serait celui entre *intérieurité* et *physicalité*, qui dans certains cas se traduit en oppositions substantialistes telles que « âme » et « corps », « physique » et « morale », et dans d'autres s'associe à des catégories plus précisément sémiotiques. Nous avons un exemple de cette sémiotisation quand Descola parle d'une opposition entre « soi » et « non-soi » – et de « conscience indexicale de soi » – qu'il traduit immédiatement par des indicateurs linguistiques « je » / « tu ». Bien que Descola oublie de mentionner l'impersonnel « il », il nous semble que cela ouvre une fissure vers la traduction de la paire intérieurité / physicalité en quelque chose de plus formel, proche de la typologie intérieur / extérieur, personnel / impersonnel, Moi-chair / Soi-corps, toutes catégories bien connues par la sémiotique structurelle et culturelle, de Benveniste (1966) à Lotman (1999) et Fontanille (2004).

Même si ce travail de traduction sémiotique reste à faire, l'objectif de Descola se précise : reconnaître que l'anthropisation généralisée du monde (et l'analyse anthropologique conséquente) fait de l'idée de Nature considérée comme « entité autonome » une simple « fiction philosophique » (2001). D'où la nécessité de dépasser la nature et d'aller *au-delà* de nature et culture.

L'affirmation apparaît radicale, mais pas autant que cela, si l'on considère les déclarations soutenues par Marshall Sahlins dans son travail sur *The Western Illusion of Human Nature*. Selon Sahlins (2008), qui suit les études de paléanthropologie de Klein, c'est bien la culture qui a formé *ab*

origine notre biologie. Ici, le dépassement de la nature ne se fait pas en aval – comme chez Descola, ni à l’ouverture de cette période historique qu’il appelle *Anthropocène* – mais plutôt en amont. C’est la culture qui a créé notre biologie. D’où notre affirmation que dans Sahlins la « nature » serait en fait une « seconde culture » (voir Sedda, 2012b).

La première conséquence, qui accompagne ce genre de dépassements, c’est le *changement d’objet* qu’on oppose à la culture (et à ses équivalents imparfaits : l’humanité et la société). Dans le cas de Descola, par exemple, il ne s’agit plus de « nature » mais d’« environnement ». Ce changement d’objet sous-tend une deuxième conséquence, plus fondamentale : un *changement de relation*, comme chez Sahlins. Si dans la *vision anthropocentrique* les deux domaines sont *séparés*, dans la *vision anthropocénique* un domaine (l’environnement) *englobe* tout le reste (voir Ingold, 2000).

Ce changement de relations et d’objets semble non seulement rapprocher les Occidentaux des cosmologies des récolteurs et chasseurs décrites par Ingold (2000), mais évidemment rouvre le débat sur les *ontologies autres* que notre ontologie naturaliste aurait – jusqu’à hier, pour paraphraser Jared Diamond – obscurcies.

Notamment, Descola, à partir du niveau d’identification de similitudes et différences entre les existants, identifiait le *naturalisme*, l’*analogisme*, l’*animisme* et le *totémisme* et ce faisant semblait solliciter du côté sémiotique une reprise et une refonte de la *typologie des cultures* (voir Lotman, 1973 ; Lotman et Uspenskij, 1973 et 1980). Dans ce sens-là, la structuration des collectifs, ou des parties à l’intérieur d’un collectif, tels que langages monoplanaires, biplanaires, semi-symboliques, que nous avons repérés derrière le raisonnement de Latour et de Viveiros de Castro, pourrait s’offrir en guise d’instrument de typologisation plus formel et abstrait. À partir de cette pensée, on pourrait mobiliser d’autres catégories sémiotiques – comme *englobant / englobé*⁶, essentielle, car elle nous semble capable de traduire de manière plus générale la relation *prédateur / proie* (voir Viveiros de Castro, 1998, 2009 et 2012) – sans oublier les autres liées à l’apparat formel de l’*énonciation*, qui se révèle fondamental au niveau transculturel.

En parallèle, les travaux de Sahlins et Descola sollicitent autant une réflexion sur la relation entre *biologique* et *sémiotique*, *corps* et *culture*, *phusis* et *logos* (Lotman, 1984 ; Greimas et Fontanille, 1991 ; Pezzini (dir.), 1991 ; Eco, 1997 ; Stengers, 2003 ; Thom, 2006 ; Coquet, 2007 ; Emmeche et Kull

(dir.), 2011) qu'une *sémiotique du monde contemporain* capable de capter le changement des perceptions des relations significatives qui constituent *les formes du monde*, et donc notre variété de mondes, comme nous avons essayé de le faire, à partir de l'émergence du *glocal* en tant que signe et concept (Sedda (dir.), 2004 ; Sedda, 2010 et 2012). Plus généralement ces prises de positions anthropologiques ont poussé la sémiotique à employer ces dispositifs dans le but d'analyser *la construction des natures* et des *effets de naturalité* propres aux différentes pratiques discursives (Marrone (dir.), 2012 ; Ferraro *et al.* (dir.), 2015). La sémiotique elle-même, en ce sens, est poussée à repenser ses propres natures, à partir des textes des fondateurs et des maîtres de la discipline (Sedda, 2015a).

1.2. Des ontologies aux traductions

À ce jour le chemin entrepris nous conduit à une des questions centrales dans le débat anthropologique récent, notamment le « tournant ontologique »⁷. Si une partie de la philosophie se penche sur un « nouveau réalisme », les études anthropologiques ont en effet remis en évidence la question du statut de réalité du réel. Quelle est la structure du réel pour les différentes cultures ? Ou encore plus radicalement, combien de réalités existe-t-il ?

1.2.1. Ontologies et mondes naturels

On pourrait penser à la reprise du relativisme ou de l'hypothèse classique Sapir-Whorf. En fait, afin de saisir la nature radicale de la question posée par une branche de l'anthropologie contemporaine, il faut dépasser aussi l'approche relativiste, c'est-à-dire l'idée selon laquelle les différentes cultures projettent leur « point de vue » différent et différenciant par rapport à un monde unique et unitaire. Cette position, définie comme *multiculturaliste et mononaturaliste*, supposerait, par conséquent, une seule nature devant laquelle défilerait la pluralité des cultures. Au contraire, si l'on prend au sérieux la question des cosmovisions, il faut conclure que plusieurs natures et plusieurs façons d'articuler l'idée de vérité peuvent exister.

Or il nous semble intéressant d'observer que le dialogue entre *sémiotique structurelle* et *sémiotique de la culture* ait posé le problème, depuis les années 1960, du statut du réel – et de la référence à la réalité – en concevant,

pour le résoudre en termes *non référentialistes*, le concept de « monde naturel » (Greimas, 1970). Il faut tout de suite remarquer que le concept naît comme double du concept de « langue naturelle ». En ce sens-là, on peut conclure que, comme pour les langues naturelles : a) il n'y a rien de naturel dans le monde naturel, à part le processus constant de naturalisation de la culture ; b) il existe plusieurs mondes naturels ; c) ces mondes sont (ou fonctionnent comme) des sémiotiques, des formes, des langages ; d) la communication entre ces mondes dépend de leur partielle et imparfaite (non)traductibilité ; e) la référence interne à chaque monde particulier est elle-même une corrélation traductive entre (au moins) deux sémiotiques, une *sémiotique explicite* (dans le cas canonique représenté par le langage naturel) et une *sémiotique implicite*, naturelle, car automatisée, faite d'un assemblage de sémiotiques (qui dans le cas canonique réunit corporéité, spatialité, objectivité), très souvent appelé « sens commun » ; f) si le « réel », saisi *de l'intérieur* d'un collectif donné, est classé au degré de réalité signifiante si essentiel qu'il apparaît préétabli, extérieur et même extra-sémiotique, *du point de vue externe* il semble être précisément le réseau de corrélations entre les deux macro-sémiotiques, celle du langage naturel et du monde naturel, ou plus généralement entre la macro-sémiotique en position sémiotiquement explicite et celle en position implicite⁸.

À ce stade, il est peut-être utile de remarquer que lorsque la *sémiotique* développe principalement sa définition de la pluralité des mondes et des natures *sur l'axe diachronique* et à l'intérieur du domaine culturel propre de l'Occident – *l'altérité du propre* –, l'*anthropologie* a travaillé et travaille principalement sur une sorte de *synchronie comparative* dans laquelle, en toute logique, c'est *le propre de l'altérité* qui sert de facteur de mise en perspective de nos naturalités, de notre sens du réel.

Ce que les deux points de vue ont en commun est l'idée que le réel – et sa forme à chaque fois spécifique – est le résultat d'un tissage de corrélations entre (macro)sémiotiques. Toutefois ce tissage est imparfait et à la fois incomplet et redondant. Par conséquent, dans le processus de constitution du réel, l'importance des concepts de *pluralité* et *altérité* doit être constamment réaffirmée : car pluralité et altérité structurent internement *chaque sémiotosphère*, en même temps qu'elles coupent transversalement *toutes sémiotosphères*, en les ouvrant, en les réunissant, en les recomposant et en créant de nouvelles formes à d'autres niveaux.

1.2.2. Relations et traductions

Notre position pourrait sembler cohérente avec la péroration du *multi-réalisme* récemment élaborée par Stengers et Latour (2009) sur la base de la relecture du philosophe français Étienne Souriau. Cependant, si l'on veut trouver une interface commune entre sémiotique et anthropologie, il semble plus efficace de recommencer par l'âme *relationniste* partagée par les deux disciplines. C'est-à-dire à partir de la croyance de la sémiotique structurale selon laquelle c'est la relation qui établit les termes de la relation et constitue donc les objets (acteurs, espaces, temps, thèmes, figures) de notre sens commun, de nos mondes naturels, de nos réalités. Selon les mots de Viveiros de Castro :

« Leurs termes » sont déterminés en tant que tels par rapport à « nos termes » et vice versa. Chaque détermination est une relation. Rien n'est absolument universel, non pas parce qu'une chose est relativement particulière, mais parce que « tout » est relationnel. (2003 : 195)

La sémiotique de même que l'anthropologie – du moins quand elle croise Geertz et Clifford, Wagner et Viveiros de Castro – essaie de voir derrière les substances les relations qui les constituent. Derrière l'*est*, le substantialisateur maximum, l'*et*, le corrélateur minimum, se définit encore une fois avec la formule efficace de Viveiros de Castro (2003), mais à condition d'ajouter au corrélateur positif, l'ensemble de (co)relations négatives, différentielles qui soutient l'apparaître du sens.

D'ailleurs, au-delà de la couche créée à partir de différents (méta)langages disciplinaires ou individuels, les principaux postulats sémiotiques et anthropologiques sont mutuellement corrélables, voir homologues. Quand nous disons que les cultures sont des réseaux de signifiés ou des ensembles dynamiques de relations ; que chaque culture est au fond formée par sa relation avec l'extérieur / l'altérité ou dans le rapport partie / tout ; que le culturel, plus généralement, est toujours différentiel ; de ce fait, chacun de ces postulats conduit à une matrice relationnelle et relationniste.

La sémiotique a certainement étudié cette matrice du point de vue épistémologique et méthodologique – même si elle l'a toujours fait à partir de l'analyse des formations sémiotiques concrètes – fabriquant des concepts tels que *univers sémantique*, *encyclopédie* et *sémiosphère* ou élaborant des

modèles d'analyse comme le *parcours génératif du sens*.

L'anthropologie, de son côté, nous a montré ces matrices relationnelles en action – même si cela ne l'a pas du tout empêchée de développer des hypothèses théoriques générales – comme dans l'analyse des *mythes* et des *pratiques*, différentes façons de construire la *personne*, les *identités*, les *cultures* à travers les (dés)articulations de la relationalité⁹.

Cependant, la compréhension du tissu relationnel – qu'on voudrait pouvoir décliner en termes sémantiques, sociologiques ou ontologiques – exige que l'on apprenne ce qui la fait et la défait, ce qui la désarticule et la réarticule constamment. Ce mécanisme, de notre point de vue, est la *traduction*.

Une traduction qui doit être saisie dans sa double âme : d'un côté celle qui se produit entre les signes – ou mieux encore, entre objets-signes – et qui est souvent désignée comme interprétation, enchaînement, renvois, association, assemblage, de l'autre celle qui se produit entre les langues, entre les formes, entre réseaux de signifiés, ensembles de signifiants, souvent définie comme corrélation ou articulation. Ces deux mouvements de la traduction – interprétation et corrélation – fonctionnent en s'appuyant l'un sur l'autre¹⁰. Cependant, ils ont tendance à devenir *mutuellement invisibles*. La traduction, en d'autres termes, nous renvoie à la *lumière*, constituée selon la physique à la fois par des ondes et des particules, impossibles à saisir simultanément. Réussir à rendre visible à nouveau, dans toute sa complexité et profondeur, le travail incessant de traduction (et de production de l'intraduisible) nous semble l'une des principales contributions de la sémiotique contemporaine, pour les sciences humaines et certainement pour l'anthropologie. D'ailleurs le concept et la pratique de la traduction nous semblent non seulement fournir un outil pour surmonter les limites du cognitivisme et de l'ontologisme (voir Hanks et Severi (dir.), 2014), mais aussi un terrain fertile pour la collaboration entre la sémiotique et l'ethnographie¹¹.

2. Le sens de l'action

2.1. Entre chasseurs de têtes et chants d'oiseaux

Il y a longtemps la sémiotique a envisagé un lien fort entre l'action et la narrativité, cette dernière étant interprétée comme une relation, ou plutôt un agencement d'actions et de passions (Greimas et Courtés, 1986 ; Greimas

et Fontanille, 1991). Le concept de passion au sens sémiotique indique en fait une série d'états modalisés d'un sujet qui « pâtit », subissant l'action d'un autre sujet, et relançant à son tour le plan du faire au sens inchoatif (Hammad, 2006). L'action, ainsi accompagnée par la passion, formerait une sorte d'« intelligence syntagmatique », qui constitue l'acte de la configuration de sens à la base des organisations discursives, à savoir la narrativité (Fabbri, 2007).

Comme déjà indiqué précédemment (Fabbri, 1991), en anthropologie la réflexion a longtemps procédé parallèlement à la sémiotique, grâce à des contributions telles que Lutz (1988) à propos des Ifaluk, Rosaldo (1980) sur les Ilongot, Schieffelin (1983) et Feld (1990) sur les Kaluli. Ces études mettent en évidence le rôle des passions dans certaines sociétés du Pacifique occidental, et leur relation intrinsèque avec différentes façons d'agir, à partir du chant funèbre jusqu'à la chasse et la guerre. En effet Michelle et son mari Renato Rosaldo ont fait leurs recherches aux Philippines, où les chasseurs de têtes Ilongot considèrent *liget* (généralement traduit par « passion ») comme l'un des traits fondamentaux de leur vie adulte, mais seulement une fois qu'il sera focalisé par le savoir (*bēya*) (Rosaldo, 1980 : 44-52). Ainsi, par exemple, une passion comme la colère doit être contrôlée par le savoir, quand les hommes partent à la guerre. Grâce à la *compétence* acquise par l'expérience, qui consiste à « savoir diriger » leur ressentiment et *liget*, le chasseur est capable de concentrer ses impulsions vers son but. Chez les Ilongot décapiter son ennemi permet d'obtenir un vrai *objet de valeur*, puisque l'acte de jeter sa tête par terre « soulage » enfin le *liget*, rendu lourd par la colère. Les chants choraux (*buayat*) qui suivaient cette pratique – sorte de *sanction* collective – représentaient, d'une part, la célébration du *liget*, de l'autre, la source de son renouvellement, en particulier parmi les jeunes générations (*Ibid.* : 54). Par exemple, les chants *tarapandet* (type de chant *buayat*) s'adressent directement aux esprits des victimes dont les chasseurs ont causé la mort, retraçant et exaltant leurs prouesses, jusqu'à leur retour chez eux et au moment de la célébration (*Ibid.* : 156-157). Évidemment le cadre narratif de ces chants structure l'expérience des auditeurs. En fait, cela articule le sens et la direction de leurs actions et passions du passé vers le présent, à travers un *embrayage* de la dernière partie du chant qui décrit les célébrations sanctionnatrices en guise de conclusion de la longue chasse, dans le nous / ici / maintenant du banquet de célébration. Les actions

et les passions sont ensuite projetées vers le futur, car la chanson instille parmi les jeunes qui n'ont toujours pas coupé de têtes, un sentiment de manque pour n'avoir pas encore fait preuve de leur valeur, et un accroissement de leur *liget*, levier narratif et passionnel qui les motive à chasser à leur tour.

L'utilisation des chants et des mythes afin d'articuler narrativement l'expérience et les formes d'interaction sociale serait également prépondérante chez les Kaluli décrits par Feld (1990) qui remarque par exemple comment les chants funéraires interprétés par des femmes du village provoquent une réponse émotionnelle immédiate parmi les hommes. Ces chants sont caractérisés par une intonation particulière et une structure mélodique qui reprend le chant d'une espèce spécifique de colombe, appelée *muni* ou *ptilinopus pulchellus*, protagoniste d'une triste légende : un garçon, qui était allé pêcher des crevettes avec sa sœur, se retrouve transformé en cet oiseau et se voit forcé de se séparer de ses proches. L'évocation du chant des oiseaux dans la complainte funèbre transforme apparemment les femmes en *muni* devant les yeux de leurs maris et, sur la base d'un conte mythique, module et recode culturellement l'expérience de la douleur associée à la perte subie.

Cette *performance passionnelle* (Fontanille, 1993) est suivie par une réponse somatique des hommes qui, à leur tour, se réunissent dans la complainte rituelle. La narration mythique, liée à la lamentation, permet donc de traduire la tristesse du deuil dans une dynamique d'interaction qui articule simultanément un « langage fait à la fois des bruits et des sons » (Greimas, 1972 : 17), c'est-à-dire la mélodie de la lamentation rituelle, une esthétique du monde animal, et les relations interpersonnelles entre les membres de la communauté.

Malheureusement, beaucoup de recherches ultérieures n'ont pas avancé dans cette direction. En suivant des tendances récentes, comme le *affective turn*, on a fini par isoler les passions et la dimension somatique de la dimension discursive des langues, faisant notamment valoir une « autonomie de l'affection » (Massumi, 2002).

Ces tendances, qui commencent par une réinterprétation américaine des œuvres de Deleuze et Spinoza, ont évolué de la philosophie à l'anthropologie (Hirschkind, 2006 ; Stewart, 2007 ; Navaro-Yashin, 2012), contribuant en fait à une séparation entre corps et langage, ce qui a une longue histoire dans les sciences humaines, qu'on pourrait définir comme héritage de la ré-

forme protestante et de son influence dans la formation de la pensée scientifique (Keane, 2007 ; Briggs et Bauman, 2003). Ces recherches, se référant souvent et non par coïncidence aux neurosciences (Martin, 2013 : S154), reflètent un panorama assez général dans les sciences humaines et en anthropologie, qui même dans ses aspects phénoménologiques tendent à maintenir séparés le plan de l'expérience corporelle et celui de la sémiotique, cette dernière considérée simplement comme analyse textuelle des symboles et des représentations *mentales* (Csordas, 1994). Alors que, d'une part, ces positions ignorent les développements que la sémiotique a connus au cours des dernières décennies autour du lien entre corps, sens et discours – voir les études de Coquet (2007), Fontanille (2004) et Landowski (2004) qui, malgré leur compréhension des critiques de la grammaire sémio-narrative, ne quittent jamais la dimension du discours, au contraire ils l'approfondissent – et que, d'autre part, elles nous conduisent à chercher ailleurs des suggestions pour rétablir un dialogue entre l'anthropologie et les études sur la signification.

2.2. Un tournant éthique ?

En novembre 1985, en conclusion d'un discours présenté lors d'une conférence au Centre de littérature comparée à l'Université de Toronto (plus tard publié dans Greimas, 1989), le fondateur de la sémiotique parisienne a déclaré qu'il reste trois thèmes majeurs encore à explorer, pour faire avancer le projet sémiotique. Ces problèmes étaient respectivement : l'impact pathémique du langage, son esthétisation et sa moralisation éthique. On pourrait dire que, tandis que les deux premiers ont mis en place des lignes de recherche bien définies à l'intérieur de la sémiotique (de la sémiotique des passions déjà mentionnée aux travaux sur l'imperfection, sur l'art et sur l'esthétique), le sujet de l'éthique est resté un peu dans l'ombre, et mériterait peut-être plus d'attention. Une exception considérable a été fournie récemment par Fontanille (2008) – voir également Fabbri (2000) –, qui, dans son livre *Pratiques sémiotiques* dédie la section finale à la théorisation d'une sémiotique de l'éthique. En examinant une série d'auteurs classiques qui se sont occupés de l'argument – d'Aristote à Nietzsche, de Spinoza à Levinas – et les comparant avec l'idée de pratique promue par Bourdieu, véritable visée de son livre, Fontanille procède d'abord à une classification des va-

leurs éthiques (ontologiques, collectives, universelles et individuelles), ensuite à une typologie des liens éthiques (entre actant, acte, objectif, et horizon stratégique), et enfin à une analyse des tensions qui peuvent s'établir entre les différents liens. Fontanille démarre donc une réflexion sur les pratiques dans le but de parvenir à la problématique de l'éthique, rarement abordée par Bourdieu, considérée en fait comme nécessaire pour comprendre le « sens de l'action » (Fontanille, 2008 : 235) à travers l'analyse de la construction, la circulation et la négociation des valeurs. Si cette réflexion a commencé à stimuler de nouvelles orientations de recherche en sémiotique (voir les numéros spéciaux de *Protée* de 2008 et celui de *Semen* de 2011, avec des contributions, entre autres, de Fontanille) il est intéressant d'observer que, dans l'anthropologie le thème de l'éthique a été largement abordé ces dernières années, justement dans le cadre d'une discussion autour de l'action.

À la différence de Fontanille, l'œuvre du dernier Foucault (1994) démarre le récent « tournant éthique » en anthropologie, spécialement à partir de l'attention que l'auteur a mise sur la différence entre morale et éthique. Alors que la morale constituerait une axiologie assez stable au fil du temps et à l'intérieur d'une certaine culture, l'éthique concernerait plus précisément la relation du sujet avec lui-même, ou plutôt, son émergence comme sujet moralement responsable de ses propres actions, sur la base d'un projet de vie. Dans le but de définir une possible généalogie de l'éthique, Foucault sépare quatre aspects différents (*Ibid.* : 383-411). Le premier, la *substance* éthique, regarderait la partie du soi qui est construite à travers le projet éthique, comme construction d'un objet de valeur. Le deuxième aspect, le *mode d'assujettissement*, concerne la motivation qui pousse le sujet vers sa recherche de valeurs – qu'il s'agisse d'une loi universelle, traditionnelle, rationnelle, cosmologique, divine ou autre –, ce que en sémiotique nous appellerons la figure du *Destinateur* et le système axiologique qu'il propose. Le troisième aspect représente pour Foucault la forme d'ascèse ou technique du corps, utilisée pour construire sa propre subjectivité éthique, à savoir l'acquisition de compétence; sur le plan discursif, cela se développerait à travers une praxis énonciative qui, selon les déclarations de Fontanille, requiert un « ajustement permanent » (2008 : 274) appuyé sur des « perceptions figuratives ». Enfin, comme dernier point Foucault met l'accent sur la *téléologie*, c'est-à-dire le modèle vers lequel le projet éthique tend, soit les

valeurs mêmes une fois considérées comme idéologie du sujet et organisées en rôles thématiques et styles de vie.

Ces différents aspects, que Foucault définit comme une structure généalogique de l'éthique, ont été étudiés au cours des vingt dernières années par un grand nombre d'anthropologues (Laidlaw, 1995 ; Robbins, 2004 ; Mahmood, 2005 ; Hirschkind, 2006 ; Cook, 2010 ; Fassin, 2012). Ces recherches ne proposent pas une étude des valeurs sous forme de codes moraux abstraits, selon la morale kantienne, mais à l'intérieur des cours d'action traçables dans les divers domaines ethnographiques de référence, plus en phase avec le concept aristotélicien de *phronesis*, ou « sagesse pratique » comme vertu éthique située dans l'action même (Lambek, 2010). Dans l'étude anthropologique de l'action, ce tournant éthique a également été explicitement mis en contraste avec la conception de *agency* proposée par l'Actor-Network-Theory et la suivante, *ontological turn* dont nous avons déjà parlé (Laidlaw, 2014). Cela se réduit souvent à isoler le sujet dans sa pratique, dans une sorte de réflexivité psychologisante qui n'a rien à voir avec la réflexivité de l'énonciation et du discours, à laquelle au contraire se réfère Foucault – voir à ce propos la traduction anglaise de *réfléchie* comme *conscious*, sur laquelle Faubion (2011) semble construire son anthropologie éthique. Cette analyse, au contraire, fait émerger une sémiotique de la *sanc-tion* qui, au lieu d'être considérée comme opposée à l'idée latourienne d'agentivité distribuée actantiellement (Latour, 2006), pourrait l'intégrer à travers l'étude des évaluations et des jugements épistémiques accomplis mutuellement par les acteurs eux-mêmes (Lambek, 2010 : 25-29). Ces *sanc-tions* requalifient en effet les identités et les cours d'action (le plan de l'être et le plan du faire), en reconfigurant et relançant des projets éthiques et des styles de vie. Si nous considérons ce domaine, les recherches les plus prometteuses viennent de l'anthropologie du langage, là où les questions philosophiques sur l'éthique sont mises de côté afin de se concentrer plutôt sur la dynamique de l'interaction quotidienne.

En ce qui concerne la subjectivité et l'énonciation, Rumsey (2010) par exemple, reprenant les réflexions de Benveniste (1966) et les études linguistiques sur les modalités déontiques et épistémiques, analyse un certain nombre de cas ethnographiques dans la région de Ku Waru en Papouasie-Nouvelle-Guinée, où les interlocuteurs échangent réciproquement leurs perspectives, assumant à leur tour la position de l'autre avec l'utilisation du

discours indirect. Grâce à des procédures complexes de *débrayage* / *embrayage*, ils évoquent des situations passées où les acteurs présents étaient impliqués, sur lesquelles ils expriment implicitement des jugements moraux.

Ce processus se produit à travers l'interpellation des différents groupes segmentaires tribaux avec lesquels les acteurs se rapportent et s'identifient, comme *Destinateurs* ou comme *Sujets* selon le cas (voir Evans-Pritchard, 1940) ; sur le plan discursif, ils énoncent donc et finissent par s'attribuer des formes complexes de subjectivité, renvoyant elles-mêmes à une idée *segmentaire* de la personne (Rumsey, 2010 : 114). Jane Hill (1995), au contraire, dans une étude sur la responsabilité et les conceptions du soi au Mexique, remarque combien le changement de l'intonation, les diffuences verbales, les commutations et syncrétismes linguistiques entre la langue maternelle mexicaine et l'espagnol, définissent non seulement différents positionnements sociaux – agriculteurs ruraux *vs* capitalistes des centres urbains –, mais surtout le positionnement éthique par rapport aux événements racontés par les orateurs. La triste histoire racontée par Don Gabriel – père dont le fils adulte est tué par des voisins jaloux de ses affaires commerciales – fait affleurer une pluralité hétéroglose de voix et d'acteurs devant lesquels le locuteur se positionne de manière ambivalente, étant partagé entre systèmes conflictuels des valeurs (valeurs traditionnelles, individualisme moderne, amour paternel). Enfin Marjorie Goodwin (1990 ; Goodwin et Goodwin, 2004), dans sa brillante étude sur les disputes entre filles afro-américaines préadolescentes, identifie un micro-univers juridique de type vernaculaire, impliquant les protagonistes dans des structures énonciatives appelées « *He-Said-She-Said* ». À travers l'emboîtement successif de cadres d'énonciation à partir d'une accusation A (généralement une fille qui prétend être victime de médisances), on évoque d'abord la figure d'un accusé T (celui qui aurait rapporté la calomnie à la victime A, incitant à la poursuite contre l'auteur présumé), et ensuite celle de l'accusé I (fille accusée d'avoir calomnié la victime A derrière elle, pendant une conversation avec le témoin T). Devant une sorte de cour préadolescente qui implique non seulement les parties prenantes mais toute la communauté des filles du quartier appelée à juger, ce discours d'accusation délivré par A, qui inclut également d'autres épisodes recueillis précédemment par la victime présumée auprès des autres parties prenantes, est destiné à confirmer la culpabilité de l'accusé I. Ainsi

l'accusation A insère dans la structure du récit les personnes appelées à juger comme *Destinateurs*, ce qui garantit l'*implication passionnelle* de la communauté et donc son agrément dans l'action sanctionnatrice – avec des conséquences néfastes possibles pour l'accusé I qui peuvent aller jusqu'à l'ostracisation totale par la communauté de pairs.

Voici donc comment dans plusieurs études anthropologiques de terrain, la répartition des responsabilités est structurée discursivement par des procédures énonciatives, dans lesquelles chaque emboîtement ou *embedding* est aussi une prise en charge et un *embodiment*, et toute sanction morale construit affectivement des corps sociaux et des identités collectives dynamiques et hétérogènes (s'agissant de segments tribaux qui se chevauchent, de communautés en tension entre les valeurs rurales et les valeurs urbaines, ou de filles afro-américaines en alliances variables).

2.3. Chemins ascétiques et énonciations rituelles

Enfin, nous proposons une brève étude de cas, qui conjugue les thématiques diverses abordées jusqu'ici, en particulier la réflexion sémiotique et anthropologique sur l'action, structurée comme un concept relationnel, peut-on dire, de type *horizontal*, qui favorise les symétries entre les formes d'altérité – entre acteurs humains et non humains et entre les mondes naturels – ou comme une conception *verticale*, qui met l'accent sur les problèmes asymétriques de sanction et d'évaluation éthique.

Entre les montagnes du centre du Japon, tout au long de la chaîne de montagnes de Katsuragi, il existe un ancien pèlerinage datant de plus de huit cents ans et qui se déroule sur vingt-huit étapes. Celles-ci sont associées à vingt-huit chapitres d'une écriture sacrée bouddhiste, le *Sutra du Lotus*, et une tradition ascétique tout aussi ancienne, appelée « *Shugendō* » (« voie de l'acquisition des pouvoirs par l'ascèse »). Cette tradition a été interdite à la fin du XIX^e siècle en raison de son caractère considérablement syncrétique, qui s'adaptait mal au Shinto d'État – discours idéologique moderne fondé sur la pureté de la nation japonaise et de ses dieux. À partir de la deuxième période d'après-guerre, l'interdiction a été supprimée, de sorte que le pèlerinage et la tradition ascétique ont été exhumés par différents groupes de pratiquants. Un de ces groupes revivalistes, le *Tsukasakō*, présente des aspects intéressants pour l'analyse des programmes d'action rela-

tifs aux *projets éthiques*, ainsi que pour l'étude du multinaturalisme appliquée aux différentes façons d'énoncer et de produire l'espace (Padoan, à paraître).

Les membres de ce groupe, de fondation récente (2005), le dirigeant mis à part, ne sont pas des praticiens experts. Il s'agit d'ascètes apprentis constamment occupés dans des pratiques d'*acquisition de compétences*, effectuées principalement sur le chemin du pèlerinage, pendant lesquelles, on retrouve des erreurs, des approximations, des hésitations, des demandes d'explication et des improvisations au niveau prosodique et discursif, qui incluent l'orientation dans l'espace, le rythme rituel, le chant et la matérialité. Au niveau sémio-narratif cela implique une multiplication des *programmes narratifs d'usage*, où se chevauchent des séquences d'ajustement à la procédure rituelle établie. Le *corps* joue un rôle central, à la fois dans les *dynamiques d'ajustement* et d'*apprentissage* – à travers une « prise de confiance » avec le rythme du pèlerinage, et un investissement progressif des valeurs dans l'espace – et dans la logique rituelle elle-même. Cette procédure consiste à réactualiser une corrélation *semi-symbolique* située entre le couple *ascètes en prière* : *Sutra du Lotus* (les officiants et leur objet de culte) et le couple *fondateur mythique* : *parole du Bouddha* (leurs archétypes virtuels respectifs). Une telle actualisation se produirait par un mécanisme d'*embrayage*, dans lequel le premier couple s'identifie avec le second, grâce à l'effet de simultanéité produit par le rythme corporel de la prière et des chants, une procédure de *présentification* que nous définissons ici comme « énonciation rituelle ». La *performance* rituelle serait ensuite *sanctionnée* par le chef de la communauté, qui assume la fonction de guide constante et de *Destinateur*, contribuant à la construction d'une identité collective parfois en contraste avec d'autres groupes ascétiques concurrents.

Si le rituel a pour effet de créer des formes complexes de subjectivité (Severi, 2007), dans ce cas il produit aussi une *double image du soi* (Ricœur, 1990 ; Floch, 1995). D'une part, *sur le plan de l'expression*, la répétition des gestes et les vêtements ascétiques dans la *performance* rituelle permet aux praticiens de construire leur propre identité, en tant qu'ascètes traditionnels, par le biais d'une répétition d'éléments pertinents. D'autre part, *sur le plan du contenu*, cela est lié à un projet éthique du *maintien* et du *souci de soi*, voire de l'*ascèse* comme mode de vie qui se poursuit aussi dans la vie quotidienne, au travail et dans l'environnement familial.

Les entretiens menés au cours de l'étude ethnographique ont montré enfin une attention constante aux *dispositions affectives* engendrées par la pratique ascétique, et par le rôle de l'environnement naturel. « À travers le contact avec la nature, je peux me renouveler moi-même », « Grâce à la pratique ascétique nous sommes capables de changer nos émotions / dispositions affectives [*kimochi wo kirikaeru*] », ce sont les exemples des nombreux témoignages des membres de cette communauté qui décrivent la « disposition affective » (*kimochi*) comme un *objet de valeur* à construire pendant l'ascèse – la *substance éthique* du soi mentionnée par Foucault – et le rôle actif de la nature comme *adjuvant* modal permettant cette transformation. Les montagnes Katsuragi constituent des *espaces stratifiés* dans lesquels se situe une expérience inscrite dans l'environnement naturel, voire une multiplicité de mondes en *intersection et traduction réciproque*, selon que l'instance d'énonciation est celle du rituel de la pratique ascétique, du récit mythologique du pèlerinage, de l'histoire de la modernité, ou la version touristique des nombreux randonneurs qui visitent la région.

3. Conclusion

La sémiotique permet ainsi de conjuguer la réflexion anthropologique sur l'éthique – ouverte aux parcours et aux évaluations des sujets et donc aux questions d'identité – et la réflexion sur le multinaturalisme. D'autre part, l'intégration des recherches anthropologiques et des méthodes d'observation ethnographique dans les études sur la signification permet non seulement d'ouvrir de nouvelles voies et de tester les modèles sémiotiques dans d'autres domaines culturels – ajustant la cible et la portée –, mais aussi et surtout de situer la sémiotique plus fermement « au sein de la vie sociale », intention à laquelle se référait Saussure (1995 [1916] : 33) au tout début de la discipline.

NOTES

¹ Les auteurs ont discuté ensemble le contenu du texte entier et ils ont écrit conjointement l'introduction et la conclusion. Franciscu Sedda a écrit la première section, Tatsuma Padoan la seconde.

² Voir par exemple Sedda (2003) sur la danse rituelle en Sardaigne, Sedda (2007 et 2012) sur l'étude des pratiques de vie dans la métropole contemporaine, Sedda (2012 et 2015c) sur la poétique de la vie quotidienne. Voir Padoan (2012 et à paraître) pour l'analyse de pèlerinages contemporains, Padoan (2014) pour une étude de l'étiquette comportementale dans le métro, et Padoan (2008) pour une analyse structurale des mythes japonais.

³ Pour un aperçu de la diversité de perspectives à l'intérieur du champ anthropologique, voir par exemple Borofsky (dir.) (1994), Henare, Holbraad, Wastell (dir.) (2007), Otto et Bubandt (dir.) (2010).

⁴ Il faut considérer par exemple, du côté américain, et donc dans le dialogue avec (principalement) la sémiotique peircienne, les travaux de Sebeok, Wagner, Singer, Umiker-Sebeok, Herzfeld, Munn, Silverstein, Parmentier, Winner, Keane, etc. Pour une reconstruction historique de la « *semiotic anthropology* », voir Sebeok (1991) et Mertz (2007). Pour certains développements récents voir Harkness, Chumley (dir.) (2013). Du côté du dialogue entre l'anthropologie américaine et la sémiotique structuraliste, voir Sahlin (1976), mais aussi Clifford (1988 et 2005). Une anthropologie du langage sensible aux différentes influences sémiotiques se trouve chez Duranti (1997 et (dir.) 2001), Goodwin (2003) et Silverstein (2001). Dans la version italienne du volume de Duranti (dir.) (2001) se trouve un essai de Fabbri (2001), qui trace un chemin entre sémiotique et anthropologie s'étendant jusqu'à la sémiotique lotmanienne. Voir également Fabbri (2000 et 2007), Marrone (2001), Fabbri et Marrone (dir.) (2000-2001), Sedda (2003, 2006, 2012 et 2015b). Sur le dialogue entre anthropologie et sémiotique russe, voir les essais dans Taverna et Montes (dir.) (2006). Dans le contexte italien il est utile de rappeler les tentatives de développement d'une ethno-sémiotique, voir Del Ninno (dir.) (2007) et Marsciani (2007). Dans le contexte français, il faut penser, au-delà de Certeau (1980), au dialogue entre la sémiotique et l'anthropologie dans Floch (1995), Landowski (1997 et 2005), Calame (2002), Rastier (2002), et celui plus récemment de Fontanille (2015). Voir aussi l'ouvrage de Grubits en collaboration avec Darrault-Harris (2010) et les positions de Darrault-Harris, Klinkenberg et Petitot dans Biglari (dir.) (2014). Sur la relation entre sémiotique et l'anthropologie de l'ANT, voir Mattozzi (dir.) (2006). Pour une analyse sémiotique de l'écriture ethnographique de Lévi-Strauss, voir Pozzato (1993).

⁵ Pour les différentes positions sur le même sujet, voir Geertz (1973 et 1977), Wagner (1975), Clifford, Marcus (dir.) (1986), Herzfeld (1987), Clifford (1988), Abu-Lughod (1991), Kilani (1994), Appadurai (1996), Sahlin (1994 et 2000).

⁶ Cette opposition nous semble décisive pour ce qu'on a appelé *sémiopolitique* (Sedda, 2010 et 2012).

⁷ Entre les prises de position plus récentes, voir Carrithers *et al.* (2010), Keane (2013), Holbraad *et al.* (2014), Viveiros de Castro (2015), Graeber (2015), Jensen (2016).

⁸ Afin d'approfondir cette thématique voir Sedda (2003 et 2008).

⁹ Entre les exemples liés au concept de *personne*, voir Clifford (1982), Strathern (1992), Comaroff, Comaroff (2011).

¹⁰ Dans ce sens le travail de Jacques Geninasca (1997) sur les différentes formes de *saisie du sens* doit être considéré comme séminal. Nous avons appliqué l'idée de *saisie* dans l'analyse

du rite de la danse dans Sedda (2003) et nous avons développé le rapport entre *saisie* et *traduction* dans Sedda (2012). Le sujet des différentes *saisies* rappelle celui des différentes formes de « vérité » ; à ce propos, on pourrait utilement le confronter avec les textes de Holbraad (2012).

¹¹ Pour d'autres perspectives anthropologiques sur la traduction culturelle voir Budick et Iser (dir.) (1996), Clifford (1997), Amselle (2001), Rubel et Rosman (dir.) (2003). Pour la sémiotique au-delà des textes déjà cités voir Dusi et Nergaard (dir.) (2000) et Eco (2003).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ABU-LUGHOD, Lila (1991), « Writing Against Culture », dans FOX, Richard G., *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, pp. 137-162.
- AMSELLE, Jean-Loup (2001), *Branchements : anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion.
- APPADURAI, Arjun (1996), *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press.
- BENVENISTE, Émile (1966), *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard.
- BIGLARI, Amir (dir.) (2014), *Entretiens sémiotiques*, Limoges, Lambert-Lucas.
- BOROFSKY, Robert (dir.) (1994), *Assessing Cultural Anthropology*, New York, McGraw-Hill.
- BRIGGS, Charles L., BAUMAN, Richard (2003), *Voices of Modernity*, Cambridge, Cambridge UP.
- BUDICK, Sanford, ISER, Wolfgang (dir.) (1996), *The Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between*, Stanford, Stanford University Press.
- CALAME, Claude (2002), « Interprétation et traduction des cultures. Les catégories de la pensée et du discours anthropologiques », *L'Homme*, n° 163, pp. 51-78.
- CARRITHERS, Michael, CANDEA, Matei, SYKES, Karen, HOLBRAAD, Martin, VENKATESAN, Soumya (2010), « Ontology is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester », *Critique of Anthropology*, vol. 30, n° 2, pp. 152-200.
- CERTEAU, Michel de (1980), *L'Invention du quotidien*, t. 1, *Arts de faire*, Paris, Union générale d'éditions.
- CLIFFORD, James (1982), *Person and Myth. Maurice Leenhardt in the Melanesian World*, Berkeley, University of California Press.
- CLIFFORD, James (1988), *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge (Mass.) / London, Harvard University

- Press.
- CLIFFORD, James (1997), *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge (Mass.) / London, Harvard University Press.
- CLIFFORD, James (2005), « Rearticulating Anthropology », dans SEGAL, Daniel, YANAGISAKO, Sylvia (dir.), *Unwrapping the Sacred Bundle : Reconfiguring the Discipline of Anthropology*, Durham, Duke University Press, pp. 24-48.
- CLIFFORD, James, MARCUS, George E. (dir.) (1986), *Writing Culture. Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.
- COMAROFF, Jean, COMAROFF, John (2011), *Theory from the South : or, how Euro-America is evolving toward Africa*, Boulder, Paradigm Publishers.
- COOK, Joanna (2010), *Meditation in Modern Buddhism*, Cambridge (UK), Cambridge University Press.
- COQUET, Jean-Claude (1982), « L'École de Paris », dans COQUET, Jean-Claude et al. (dir.), *Sémiotique : l'École de Paris*, Paris, Hachette, pp. 5-64.
- COQUET, Jean-Claude (2007), *Phusis et logos : une phénoménologie du langage*, Paris, Presses Universitaires de Vincennes.
- CSORDAS, Thomas J. (1994), *The Sacred Self*, Berkeley, University of California Press.
- DARRAULT-HARRIS, Ivan (2013), « La rencontre Greimas / Lévi-Strauss : une convergence éphémère ? », dans DE OLIVEIRA, Ana Claudia (dir.), *As interações sensíveis. Ensaios de sociosemiótica a partir da obra de Eric Landowski*, São Paulo, Estação das Letras e Cores, pp. 107-120.
- DEL NINNO, Maurizio (dir.) (2007), *Etnosemiotica. Questioni di metodo*, Roma, Meltemi.
- DESCOLA, Philippe (2001), « Par-delà la nature et la culture », *Le Débat*, n° 114, pp. 86-101.
- DESCOLA, Philippe (2005), *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- DURANTI, Alessandro (1997), *Linguistic Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DURANTI, Alessandro (dir.) (2001), *Key Terms in Language and Culture*, Boston-Oxford, Blackwell.
- DUSI, Nicola, NERGAARD, Siri (dir.) (2000), *Sulla traduzione intersemiotica, Versus*, n° 85-87, Milano, Bompiani.
- ECO, Umberto (1975), *Trattato di semiotica generale*, Milano, Bompiani.
- ECO, Umberto (1997), *Kant e l'ornitorinco*, Milano, Bompiani.
- ECO, Umberto (2003), *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Milano, Bompiani.
- EMMECHE, Claus, KULL, Kalevi (dir.) (2011), *Towards a Semiotic Biology. Life is the Action of Signs*, London, Imperial College Press.

- EVANS-PRITCHARD, Edward (1940), *The Nuer*, Oxford, Oxford University Press.
- FABBRI, Paolo (1991), « A passion veduta : il vaglio semiotico », dans PEZZINI, Isabella (dir.), *Semiotica delle passioni*, Bologna, Esculapio, pp. 159-189.
- FABBRI, Paolo (2000), *Elogio di Babele*, Roma, Meltemi.
- FABBRI, Paolo (2001), « Semiotica : se manca la voce », postface à l'édition italienne de DURANTI, Alessandro (dir.) (2001), *Culture e discorso*, Roma, Meltemi, pp. 412-424.
- FABBRI, Paolo (2007 [1998]), *Le Tournant sémiotique*, Paris, Lavoisier.
- FABBRI, Paolo (2012), « Greimas. Una mitologia », *E / C*, n° speciale A. J. Greimas : XX anniversario della morte. *In memoriam*, pp. 1-4.
- FABBRI, Paolo, MARRONE, Gianfranco (dir.) (2000 et 2001), *Semiotica in nuce*, 2 vol., Roma, Meltemi.
- FASSIN, Didier (dir.) (2012), *A Companion to Moral Anthropology*, Chichester, Wiley-Blackwell.
- FAUBION, James D. (2011), *An Anthropology of Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- FELD, Steven (1990), *Sound and Sentiment*, Durham, Duke University Press.
- FERRARO, Guido, GIANNITRAPANI, Alice, MARRONE, Gianfranco, TRAINI, Stefano (dir.) (2015), *Dire la natura. Ambiente e significazione*, Roma, Aracne.
- FLOCH, Jean-Marie (1995), *Identités visuelles*, Paris, Presses Universitaires de France.
- FONTANILLE, Jacques (1993), « Le schéma des passions », *Protée*, vol. 21, n° 1, pp. 33-41.
- FONTANILLE, Jacques (2004), *Soma & séma : les figures du corps*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- FONTANILLE, Jacques (2008), *Pratiques sémiotiques*, Paris, Presses Universitaires de France.
- FOUCAULT, Michel (1994), *Dits et écrits*, t. 4 : 1980-1988, Paris, Gallimard.
- GEERTZ, Clifford (1973), *The Interpretations of Cultures*, New York, Basic Books.
- GEERTZ, Clifford (1977), *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*, New York, Basic Books.
- GENINASCA, Jacques (1997), *La Parole littéraire*, Paris, Presses Universitaires de France.
- GOODWIN, Charles (2003), *Il senso del vedere*, Roma, Meltemi.
- GOODWIN, Charles, GOODWIN, Marjorie H. (2004), « Participation », dans DURANTI, Alessandro (dir.), *A Companion to Linguistic Anthropology*, Oxford, Blackwell, pp. 222-244.
- GOODWIN, Marjorie H. (1990), *He-Said-She-Said. Talk as Social Organization among Black Children*, Bloomington, Indiana University Press.

- GRAEBER, David (2015), « Radical alterity is just another way of saying “reality”. A reply to Eduardo Viveiros de Castro », *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 5, n° 2, pp. 1-41.
- GREIMAS, Algirdas Julien (1956), « L’actualité du saussurisme », *Le Français moderne*, n° 3, pp. 191-203.
- GREIMAS, Algirdas Julien (1966), *Sémantique structurale : recherche de méthode*, Paris, Larousse.
- GREIMAS, Algirdas Julien (1970), *Du sens*, Paris, Le Seuil.
- GREIMAS, Algirdas Julien (1972), « Introduction », dans GREIMAS, Algirdas Julien et al. (dir.), *Essais de sémiotique poétique*, Paris, Larousse, pp. 6-24.
- GREIMAS, Algirdas Julien (1989), « On meaning », *New Literary History*, vol. 20, n° 3, pp. 539-550.
- GREIMAS, Algirdas Julien, COURTÈS, Joseph (1979), *Sémiotique : dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette.
- GREIMAS, Algirdas Julien, COURTÈS, Joseph (dir.) (1986), *Sémiotique : dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, t. 2, Paris, Hachette.
- GREIMAS, Algirdas Julien, FONTANILLE, Jacques (1991), *Sémiotique des passions : des états de choses aux états d’âme*, Paris, Le Seuil.
- GRUBITS, Sonia (en collaboration avec DARRAULT-HARRIS, Ivan) (2010), *Identité et représentation : créations plastiques des Guarani et des Kadiwéu du Brésil*, Limoges, Lambert-Lucas.
- HAMMAD, Manar (2006), *Lire l’espace, comprendre l’architecture : essais sémiotiques*, Paris / Limoges, Geuthner / Presses Universitaires de Limoges.
- HANKS, William F., SEVERI, Carlo (dir.) (2014), *Translating Worlds*, special issue of *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4, n° 2.
- HARKNESS, Nicholas, CHUMLEY, Lily Hope (dir.) (2013), *QUALIA*, special issue of *Anthropological Theory*, vol. 13, n° 1-2.
- HENARE, Amiria, HOLBRAAD, Martin, WASTELL, Sari (dir.) (2007), *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*, London / New York, Routledge.
- HERZFELD, Michael (1987), *Anthropology through the Looking-Glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HILL, Jane (1995), « The voices of Don Gabriel: Responsibility and self in a modern Mexican narrative », dans TEDLOCK, Dennis, MANNHEIM, Bruce (dir.), *The Dialogic Emergence of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, pp. 97-147.
- HIRSCHKIND, Charles (2006), *The Ethical Soundscape*, New York, Columbia University Press.
- HJELMSLEV, Louis (1961), *Prolegomena to a Theory of Language*, Madison, Uni-

- versity of Wisconsin Press.
- HOLBRAAD, Martin (2012), « Truth beyond doubt : Ifá oracles in Havana », *HAU : Journal of Ethnographic Theory*, vol. 2, n° 1, pp. 81-109.
- HOLBRAAD, Martin, PEDERSEN, Morten Axel, VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2014), « The Politics of Ontology : Anthropological Positions », *Cultural Anthropology website*, disponible sur : <http://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>.
- INGOLD, Tim (2000), *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, London, Routledge.
- IVANOV, Vyacheslav V., LOTMAN, Youri Mikhailovich, PJATIGORSKI, Aleksandr, TOPOROV, Vladimir, USPENSKIJ, Boris A. (1974 [1973]), « Thèses pour l'étude sémiotique des cultures (En application aux textes slaves) », *Sémiotique. Recherches internationales à la lumière du marxisme*, n° 81-84, pp. 125-156.
- JENSEN, Casper Bruun (2016), « New Ontologies ? Reflections on Some Recent 'Turns' in STS, Anthropology and Philosophy », disponible sur : http://www.academia.edu/metacomment.io/25710614/New_Ontologies_Reflections_on_Some_Recent_Turns_in_STS_Anthropology_and_Philosophy.
- KEANE, Webb (2007), *Christian Moderns*, Berkeley, University of California Press.
- KEANE, Webb (2013), « Ontologies, Anthropologists, and the Ethical Life. Comment on LLOYD, G. E. R. 2012. *Being, humanity, and understanding* », *HAU : Journal of Ethnographic Theory*, vol. 3, n° 1, pp. 186-191.
- KILANI, Mondher (1994), *L'Invention de l'autre : essais sur le discours anthropologique*, Paris, Payot.
- LAIDLAW, James (1995), *Riches and Renunciation*, Oxford, Clarendon Press.
- LAIDLAW, James (2014), *The Subject of Virtue*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LAMBEK, Michael (dir.) (2010), *Ordinary Ethics*, New York, Fordham University Press.
- LANDOWSKI, Éric (1997), *Présences de l'autre*, Paris, Presses Universitaires de France.
- LANDOWSKI, Éric (2004), *Passions sans nom*, Paris, Presses Universitaires de France.
- LANDOWSKI, Éric (2005), « Les interactions risquées », *Nouveaux actes sémiotiques*, n° 101-103, pp. 1-106.
- LATOUR, Bruno (1991), *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte.
- LATOUR, Bruno (1996), *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Paris, Synthélabo.
- LATOUR, Bruno (1999), « Piccola filosofia dell'enunciazione », dans BASSO, Pier-

- luigi, CORRAIN, Lucia (dir.), *Eloquio del senso. Dialoghi semiotici per Paolo Fabbri*, Genova, Costa & Nolan, pp. 71-94.
- LATOURE, Bruno (2005), *Reassembling the Social. An introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford, Oxford University Press.
- LATOURE, Bruno (2006), *Changer de société : refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1947), *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Presses Universitaires de France.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1958), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- LOTMAN, Youri Mikhailovich (1999 [1984]), *La Sémiosphère*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges.
- LOTMAN, Youri Mikhailovich (2005 [1993]), *L'Explosion et la culture*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges.
- LOTMAN, Youri Mikhailovich, OUSPENSKI, Boris A. (dir.) (1976), *Travaux sur les systèmes de signes : École de Tartu*, Bruxelles, Complexe.
- LOTMAN, Youri Mikhailovich (1973), « Il problema del segno e del sistema segnico nella tipologia della cultura russa prima del XX secolo », dans LOTMAN, Youri Mikhailovich, OUSPENSKI, Boris A. (dir.), *Ricerche semiotiche*, Torino, Einaudi, pp. 40-63.
- LOTMAN, Youri Mikhailovich, OUSPENSKI, Boris A. (1973), *Tipologia della cultura*, Milano, Bompiani.
- LOTMAN, Youri Mikhailovich, OUSPENSKI, Boris A. (1980 [1977]), « Il ruolo dei modelli duali nella dinamica della cultura russa (fino alla fine del XVIII secolo) », dans AVALLE, D'Arco Silvio (dir.), *La cultura nella tradizione russa del XIX e XX secolo*, Torino, Einaudi, pp. 219-241.
- LUTZ, Catherine (1988), *Unnatural Emotions*, Chicago, University of Chicago Press.
- MAHMOOD, Saba (2005), *Politics of Piety*, Princeton, Princeton University Press.
- MARRONE, Gianfranco (2001), *Corpi sociali*, Torino, Einaudi.
- MARRONE, Gianfranco (dir.) (2012), *Semiotica della natura (Natura della semiotica)*, Milano, Mimesis.
- MARSCIANI, Francesco (2007), *Tracciati di etnosemiotica*, Milano, Franco Angeli.
- MARTIN, Emily (2013), « The potentiality of ethnography and the limits of affect theory », *Current Anthropology*, vol. 54, n° S7, pp. S149-S158.
- MASSUMI, Brian (2002), *Parables for the Virtual*, Durham, Duke University Press.
- MATTOZZI, Alvisé (dir.) (2006), *Il senso degli oggetti tecnici*, Roma, Meltemi.
- MERTZ, Elizabeth (2007), « Semiotic Anthropology », *Annual Review of Anthropology*, n° 36, pp. 337-353.

- NAVARO-YASHIN, Yael (2012), *The Make-Believe Space*, Durham, Duke University Press.
- OTTO, Ton, BUBANDT, Nils (dir.) (2010), *Experiments in Holism. Theory and Practice in Contemporary Anthropology*, Oxford, Wiley-Blackwell.
- PADOAN, Tatsuma (2008), « Kami in *Fabula* : A Tentative Analysis of a Mediaeval Mythological Text », *SOAS Centre for the Study of Japanese Religions Newsletter*, n° 16-17, pp. 24-7.
- PADOAN, Tatsuma (2012), « Dei treni e dei riti. Politiche ferroviarie e memoria estetico-rituale nella Tokyo contemporanea », dans MANGANO, Dario, MATTOZZI, Alvise (dir.), *La ricerca semiotica*, Roma, Aracne, pp. 11-52.
- PADOAN, Tatsuma (2014), « Drawn by Images : Control, Subversion and Contamination in the Visual Discourse of Tokyo Metro », *Lexia. Journal of Semiotics*, n° 17-18, pp. 554-574.
- PADOAN, Tatsuma (à paraître), *Towards a Semiotics of Pilgrimage*, Berlin / Boston, Walter de Gruyter.
- PEZZINI, Isabella (dir.) (1991), *Semiotica delle passioni*, Bologna, Esculapio.
- POZZATO, Maria Pia (1993), *Mito e parabola. La descrizione del tramonto in « Tristes Tropiques »*, Palermo, Sellerio.
- PREVIGNANO, Carlo (1979), « Premessa », dans PREVIGNANO, Carlo (dir.), *La semiotica nei Paesi slavi. Programmi, problemi, analisi*, Milano, Feltrinelli, pp. 13-19.
- RASTIER, François (2002), « Anthropologie, linguistique et sémiotique des cultures », dans RASTIER, François, BOUQUET, Simon (dir.), *Une introduction aux sciences de la culture*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 243-267.
- RICŒUR, Paul (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil.
- ROBBINS, Joel (2004), *Becoming Sinners*, Berkeley, University of California Press.
- ROSALDO, Michelle Z. (1980), *Knowledge and Passion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RUBEL, Paula G., ROSMAN, Abraham (dir.) (2003), *Translating Cultures. Perspectives on Translation and Anthropology*, Oxford / New York, Berg.
- RUMSEY, Alan (2010), « Ethics, language, and human sociality », dans LAMBEK, Michael (dir.), *Ordinary Ethics*, New York, Fordham University Press, pp. 105-122.
- SAHLINS, Marshall (1976), *Culture and Practical Reason*, Chicago, The University of Chicago.
- SAHLINS, Marshall (1994), « Goodbye to Tristes Tropes : Ethnography in the Context of Modern World History », dans BOROWSKI, Robert (dir.), *Assessing Cultural Anthropology*, pp. 377-395.
- SAHLINS, Marshall (2000), « “Sentimental Pessimism” and Ethnographic Experi-

- ence. Or, Why Culture is not a Disappearing “Object” », dans DASTON, Lorraine (dir.), *Biographies of Scientific Objects*, Chicago / London, University of Chicago Press, pp. 158-202.
- SAHLINS, Marshall (2008), *The Western Illusion of Human Nature*, Chicago, Prickly Paradigm Press.
- SAUSSURE, Ferdinand de (1995 [1916]), *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot.
- SCHIEFFELIN, Edward (1983), « Anger and shame in the tropical forest : On Affect as a Cultural System in Papua New Guinea », *Ethos*, vol. 11, n° 3, pp. 181-191.
- SEBEOK, Thomas A. (1991), *Semiotics in the United States*, Bloomington, Indiana University Press.
- SEDDA, Franciscu (2003), *Tradurre la tradizione. Sardegna : su ballu, i corpi, la cultura*, Roma, Meltemi.
- SEDDA, Franciscu (2007), « Esplorando Dubai. Appunti semiotici su una città in divenire », dans MARRONE, Gianfranco, PEZZINI, Isabella (dir.), *Linguaggi della città. Senso e metropoli II*, Roma, Meltemi, pp. 245-264.
- SEDDA, Franciscu (2008), « Intersezione di linguaggi, esplosione di mondi. Una rima fondativa fra l’ultimo Lotman e il primo Greimas », *E / C.*, disponible sur : http://www.ec-aiss.it/pdf_contributi/Sedda_5_12_08.pdf.
- SEDDA, Franciscu (2010), « Le forme del mondo. Radici, storie e orizzonti politici del glocal », dans MONTANARI, Federico (dir.), *Politica 2.0. Nuove tecnologie e nuove forme di comunicazione*, Roma, Carocci, pp. 139-158.
- SEDDA, Franciscu (2012), *Imperfette traduzioni. Semiopolitica delle culture*, Roma, Nuova Cultura.
- SEDDA, Franciscu (2012b), « Gli eccetera dell’universo, le viscere della cultura. Sulle multiple nature della semiotica », dans MARRONE, Gianfranco (dir.), *Semiotica della natura (Natura della semiotica)*, Milano, Mimesis, pp. 44-78.
- SEDDA, Franciscu (2014), « Forms of the World. Roots, Histories, and Horizons of the Glocal », dans ROBERTSON, Roland (dir.), *European Glocalization in Global Context*, London, Palgrave Macmillan, pp. 35-61.
- SEDDA, Franciscu (2015a), « Les *et cætera* de l’univers et les viscères de la culture. Sur le multiple nature de la sémiotique », *Actes sémiotiques*, n° 118, pp. 1-27 (traduction partielle de Sedda 2012b).
- SEDDA, Franciscu (2015b), « Semiotics of Culture(s). Basic Questions and Concepts », dans TRIFONAS, Peter (dir.), *International Handbook of Semiotics*, Springer, Berlin, pp. 675-696.
- SEDDA, Franciscu (2015c), « Le poetiche del comportamento fra arte e vita quotidiana », dans BERTELÉ, Matteo, BIANCO, Angela, CAVALLARO, Alessia (dir.), *Le Muse fanno il girotondo. Jurij Lotman e le arti*, Crocetta del Montello,

- Venezia, Terra Ferma, pp. 75-86.
- SEDDA, Franciscu (dir.) (2004), *Glocal. Sul presente a venire*, Roma, Sossella.
- SEVERI, Carlo (2007), *Le Principe de la chimère : une anthropologie de la mémoire*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure / Musée du Quai Branly.
- SILVERSTEIN, Michael (2004), « 'Cultural concepts' and the language-culture nexus », *Cultural Anthropology*, vol. 45, n° 5, pp. 621-652.
- STENGERS, Isabelle (2003), *Cosmopolitiques*, Paris, La Découverte.
- STENGERS, Isabelle, LATOUR, Bruno (2009), « Le sphinx de l'œuvre », dans SOURIAU, Étienne (dir.), *Les Différents modes d'existence*, Paris, Presses Universitaires de France.
- STEWART, Kathleen (2007), *Ordinary Affects*, Durham, Duke University Press.
- STRATHERN, Marilyn (1980), « No nature, no culture: the Hagen case », dans MacCORMACK, Carol P., STRATHERN, Marilyn (dir.), *Nature, culture and gender*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 174-222.
- STRATHERN, Marilyn (1992), « Parts and Wholes: Refiguring Relationships in a Post-plural World », dans KUPER, Adam (dir.), *Conceptualizing Society*, London, Routledge, pp. 75-104.
- TAVERNA, Licia, MONTES, Stefano (dir.) (2006), *Sign Systems Studies*, vol. 34, n° 2.
- THOM, René (2006), *Morfologia del semiotico*, Roma, Meltemi.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1998), « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien », dans ALLIEZ, Éric (dir.), *Gilles Deleuze : une vie philosophique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, pp. 429-462.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2003), « And », *Manchester Papers in Social Anthropology*, n° 7, disponible sur : <https://sites.google.com/a/abaetenet.net/nansi/abaetextos/anthropology-and-science-e-viveiros-de-castro>
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2004), « Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation », *Tipiti. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 2, n° 1, disponible sur : <http://digitalcommons.trinity.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1010&context=tipiti>.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2009), *Métaphysiques cannibales : lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris, Presses Universitaires de France.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2012), « Immanence and fear. Stranger-events and subjects in Amazonia », *HAU : Journal of Ethnographic Theory*, vol. 2, n° 1, pp. 27-43.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2015), « Who is afraid of the ontological wolf? Some comments on an ongoing anthropological debate », *CUSAS Annual Marilyn Strathern Lecture*, disponible sur : http://www.academia.edu/12865685/Who_is_afraid_of_the_ontological_wolf.

WAGNER, Roy (1975), *The Invention of culture*, Chicago, Chicago University Press.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction : Amir Biglari	7
-----------------------------	---

1. SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES GÉNÉRALES

Sémiotique et philosophie : Jean-François Bordron et Amir Biglari	17
Sémiotique et anthropologie : Franciscu Sedda et Tatsuma Padoan	37
Sémiotique et sociologie : Jean-Marie Klinkenberg	69
Sémiotique et <i>cultural studies</i> : Jacques Fontanille	99
Sémiotique et sciences de l'histoire : Bernard Lamizet	123
Sémiotique et sciences psychologiques : Ivan Darrault-Harris	141

2. SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES SPÉCIALISÉES

Sémiotique et sciences de l'information et de la communication : Anne Beyaert-Geslin	183
Sémiotique et sciences politiques : Denis Bertrand et Amir Biglari	195
Sémiotique et droit : Giuditta Bassano	231
Sémiotique et économie : Bernard Lamizet	257
Sémiotique et écologie : Per Aage Brandt	273
Sémiotique et urbanisme : Manar Hammad	287
Sémiotique et sciences des religions : Massimo Leone	307

3. SCIENCES DES LANGAGES ET DES ARTS

Sémiotique et linguistique : Marion Colas-Blaise	325
Sémiotique et études littéraires : Louis Hébert	367
Sémiotique et traductologie : Françoise Canon-Roger	393
Sémiotique et esthétique : Herman Parret	409
Sémiotique et histoire de l'art : Michel Costantini	433
Sémiotique et arts du spectacle : André Helbo	451
Sémiotique et musicologie : Martine Groccia	471

4. SCIENCES EXACTES ET NATURELLES

Sémiotique et logique : Sémir Badir et Bruno Leclercq	495
Sémiotique et mathématiques : Jean Petitot	519
Sémiotique et physique : Didier Malafosse	547
Sémiotique et chimie : Francis Edeline	571
Sémiotique et biologie : Bruno Canque et Denis Bertrand	597
Sémiotique et médecine : Jean-Michel Wirotius	609
Sémiotique et sciences cognitives : Per Aage Brandt	627
Sémiotique et zoologie : Carlos Pereira	647
Table des matières	671